
B. WESTERMANN & CO.
NEW YORK
812 BROADWAY





Beiträge zur Erklärung des Jesaia

Von

J. Barth.

Karlsruhe und Leipzig
H. REUTHER.
1885.

Separatabzug der Beilage zum Jahresbericht des Berliner Rabbiner-Seminars pro 1883/84.

Die nachfolgenden Erklärungen zum Buche Jesaiah's, die ich jetzt bei gegebener Gelegenheit veröffentliche, sind meist schon seit 1876 in Vorlesungen wiederholt von mir vorgetragen worden; das nonum prematur in annum also haben sie wenigstens für sich. Bei der kritischen Umschau sind ausser den alten Versionen und den jüdischen Erklärern des Mittelalters die nahmhaftesten neueren Exegeten berücksichtigt; Vollständigkeit im Revidiren der Erklärungsliteratur lag aber durchaus nicht im Ziel der Arbeit. Bei dem reichhaltigen exegetischen Material konnte es nicht fehlen, dass auch einige Erklärungen, die ich ursprünglich selbständig aufgestellt hatte, — andere als solche gebe ich nicht — schon irgendwo, freilich meist vergessen, sich vorfanden. In solchem Fall ist hier dem älteren Erklärer selbstverständlich sein Recht gegeben und nachträglich auf ihn hingewiesen, auf eine eigene Begründung dieser Erklärungen aber doch dann nicht verzichtet worden, wenn jene Auffassungen von den Neuern ignorirt waren und die Gründe, die mich selbst darauf geführt hatten, jene vielleicht doch eher zur Geltung zu bringen versprachen.

C. 1, 22.

סָבְאֵךְ מָהוּל בַּמָּיִם׃ Die Bed. „vermischt" für מהול, welche übrigens der Zusammenhang ergibt, haben schon *Trg.*, LXX, *Pesch.*, *Saad.*, *Raschi*, *IEs.*, letzterer mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass es ohne Analogie sei. — Seit *Schultens* wird es allgemein mit מול „beschneiden" zusammengestellt, welchem in den Targumim[1]) öfter eine W. מהל entspricht und es wird auf die arabischen bildlichen Wendungen كسر، شجّ، قطب „den Wein

[1]) Ebenso im Spätthebräischen der Mischna das partc. act. מוהל (Sabb. 19, 2 u. 5) neben dem Inf. מיל 19, 4; auch das Partc. pass. מהול ist nicht selten.

niederhauen, spalten" für „mischen" hingewiesen. Ganz unmöglich ist diese Ableitung nicht; aber sehr auffallen muss doch, dass statt der W. מול, die sonst das Althebräische immer aufweist, hier allein das targ. und späthebräische מהל stünde, (welches auch im Aramäischen viel seltener als גזר und wohl erst aus hebr. מול gebildet ist); auffallen müsste ferner dieser einmalige Gebrauch des W. מול gerade in einem andern als dem technischen, der religiösen circumcisio, in welchem das Wort sonst erscheint; auffallen müsste am meisten, dass bei einem Propheten diese „Beschneidung" als Tropus für „Verschlechterung" stehen sollte, während sie sonst im Gegentheil das Vorbild der Veredlung ist (man vgl. nur das bildliche ומלתם את ערלת לבבכם). — Darum möchte ich eher das echthebräische, in der Mischna öfter vorkommenden מוהל Fruchtsaft[1]) (bes. der von Oliven, aber auch ganz allgemein) = arab. مُهْل herbeiziehen, von dem מהול abgeleitet scheint. [Dagegen kann das räthselhafte מיחל וישותה (Mischna Demai 7, 4, auch Tosifta 8, 7) zwar der Bedeutung (mischen?), aber nicht der Form nach damit zusammengebracht werden.] — Das Wort bedeutet dann „verbrüht, verwässert," was dem Zusammenhang sehr angemessen ist.

C. 3, 12.

עַמִּי מְאַשְּׁרֶיךָ מַתְעִים וְדֶרֶךְ אֹרְחֹתֶיךָ בִּלֵּעוּ. Die herkömmliche, allgemein angenommene Bedeutung von בלעו ist unrichtig. Von dem Targum[2]) an, welches בלעו hier mit קלקילו und 9, 15 מְבֻלָּעִים mit מְסוּלְעָמִין übersetzt (ein Wort mit dem es sonst בלע = „vernichten" Hi. 2. 3; 10, 8, Hab. 1, 4 u. s. w. ausdrückt) bis herunter auf die neuesten Erklärer hat man auch hier בִּלַּע in d. Bedeutung „verschlucken d. h. vernichten" genommen. Der Gegensatz zu מְאַשְּׁרִים aber, den es hier ebenso wie nochmals 9, 15 (וּמְאֻשָּׁרָיו מְבֻלָּעִים) bildet, und der Parallelismus mit מַתְעִים, der gleichfalls an jener Stelle sich wiederfindet (abgesehen von der Unmöglichkeit einer Verbindung: „einen Weg verschlucken," d. h. verderben) verlangt vielmehr für dieses בִּלַּע die Bed. „verwirren". Dies בלע muss von jenem בלע „verschlingen" getrennt und als verwandtes zu בלל „verwirren" gestellt werden. So erst erklärt sich dann ein Wortspiel in Ps. 51, 10: בַּלַּע ה׳ פַּלַּג לְשׁוֹנָם, welches nun in beiden Parallelgliedern die Androhung

[1]) Tahârôth 9, 2 המוהל היוצא מהן Saft, der von ihnen (Oliven) herauskommt; vgl. מקואות 7, 4; מכשירין 7, 6 u. s. w. Zwar sind die Lesarten bald מֹוהל, bald מוהל (vgl. תיו"ט zu עדיות 4, 6), aber das arab. مُهْل „Fruchtsaft" erweist מוהל als die richtige. An dieses arabische Wort hatte *Jos. Kimchi* schon gedacht, seltsamer Weise ohne an das entsprechende hebräische zu erinnern, wahrscheinlich weil er die LA. מוחל hatte.

[2]) Auch die *Pesch.* hat mit ܕܠܥܣ nichts Anderes ausdrücken wollen, wie ihr ܡܬܒܠܥܝܢ ܠܗ für מְבֻלָּעִים 9, 15 beweist. Denn mit ܒܠܥܢܝܗܝ übersetzt sie *ψ* 35, 25 בלענוהו „wir haben ihn vernichtet."

eines Verderbnisses ihrer Sprache wie bei der babylonischen Sprachverwirrung bietet, indem das erste Glied an das כי שם בלל ה׳ שפת כל הארץ, das zweite an das כי בימיו נפלגה הארץ anknüpft. — Ebenso wird man nun das נבלעו מן היין (28, 7) nicht mit „sie sind verschlungen d. h. verdorben", sondern „sie sind verwirrt vom Wein" zu übersetzen haben, wozu auch noch das parallele תעו מן השכר die Bestätigung gibt. Nicht minder zeigen die Stellen Jes. 19, 3 ועצתו אבלע, Ps. 107, 27 יחוגו וינועו כשכור וכל חכמתם תתבלע, dass im hebr. Lexicon von dem gewöhnlichen Piel בִּלַּע „verschlingen, vernichten" ein anderes בִּלַּע zu trennen ist, welches der Wurzel nach neben בלל gehört und „verwirren" bedeutet.

C. 4, 5 und 6.

וּבָרָא ה׳ עַל כָּל־מְכוֹן הַר־צִיּוֹן וְעַל־מִקְרָאֶהָ עָנָן ׀ יוֹמָם וְעָשָׁן וְנֹגַהּ אֵשׁ לֶהָבָה לָיְלָה כִּי עַל־כָּל־כָּבוֹד חֻפָּה׃ וְסֻכָּה תִּהְיֶה לְצֵל־יוֹמָם מֵחֹרֶב וּלְמַחְסֶה וּלְמִסְתּוֹר מִזֶּרֶם וּמִמָּטָר. Auf Grund einer irrigen Deutung von *Gesenius* hat neuerdings *Stade* diese Schlussverse dem Jesaias abgesprochen. Sie sollen angeblich eine Rückkehr Gottes nach Zion aussagen, das er demnach vorher verlassen haben müsse, ein Gedanke, der sich sonst bei Jes. nicht finde. Beide haben aber, mit allen andern Erklärern, übersehen, dass diese Schlussverse einfach zum Anfang der Prophetie Cap. 2, vs. 2 ff. zurückkehren. Soll nämlich nach 2, 2 der Berg Gottes נכון sein an der Spitze der Berge, so wird, wie hier der Schluss, mit Wiederaufnahme des gleichen Wortes, ausführt, eben dieser מכון הר ציון von Gott durch Wolkendecke und Feuersäule geschützt werden. Hiess es dort, dass alle Völker zur Gottesanbetung nach dem Zion zusammenströmen, so wird jetzt diesen מִקְרָאֶהָ, dieser gottesdienstlichen Versammlung (oder Versammlungen?) des Zionsberges (vgl. 1, 13), die göttliche Obhut zugesichert; auf diese grandios gedachten Wallfahrten geht das כי על כל כבוד חופה. — Merkwürdiger Weise ist von den Erklärern auch die Beziehung des vs. 6 וסכה תהיה וכו׳ nicht erkannt worden. Auch er enthält, wie das schon die Wolke und Feuersäule vs. 3 war, einen offenbaren Hinweis auf den Schutz Gottes bei dem Wüstenzug Israels (Lev. 23, 43 כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי וכו׳), den dieser also nach vs. 6 in gleicher Weise den nach dem Zion pilgernden und wegen ihrer Masse obdachlosen Völkerschaaren angedeihen lassen werde. Von einer Rückkehr Gottes nach dem Zion ist an dieser Stelle keine Rede; die Prophetie kehrt vielmehr in einem wohlgerundeten Abschluss zu ihrem Anfang zurück. Dass vs. 3 voranstehender Nachsatz zu vs. 4., und demnach das וברא ה׳ einfach Fortsetzung zu vs. 3 ist, haben u. A. schon *Hitz.* und *Del.* richtig gesehen.

C. 5, 17.

וְרָעוּ כְבָשִׂים כְּדָבְרָם וְחָרְבוֹת מֵחִים גָּרִים יֹאכֵלוּ. Klar ist, dass im zweiten Glied den מחים die גרים entgegengesetzt sind. Schon darum kann von „Ziegen" oder „Lämmern" oder „Schafhirten", wie alle Neueren annehmen, hier schwerlich die Rede sein. Noch weniger gestattet dies der Zusammenhang. Soeben war der gewaltige Untergang der Reichen, die Erniedrigung der Hohen, die tiefste Demüthigung des gewissenlosen Adels pathetisch verkündigt und mit dem wirkungsvollen Wort: „Und hoch erweist sich der Ewige im Gericht, Gott der Heilige heiligt sich durch Gerechtigkeit" abgeschlossen worden. An diese Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit im Strafgericht kann sich nicht ein matter Abschluss hängen des Inhalts: „Schafe weiden dann wie auf ihrer Trift und (b)fressen wandernd ab die Wüsteneien der Fetten" oder (b, mit LXX) und Ziegen fressen ab die W. der Fetten[1]). Hier können wir nur, wie schon *Trg.*, *Raschi*, *Kim.* richtig vermuthen, eine weitere Folge jener heiligen Gerechtigkeit, ihre Wirksamkeit für die bislang von den Reichen verdrängten Armen (vs. 8) für die in der parteiischen Rechtsprechung vergewaltigten Unschuldigen (vs. 23) erwarten. Der Inhalt muss also analog sein etwa dem ורעו בכורי דלים ואביונים לבטח ירבצו (14, 30). — Aus dem והושבתם לבדכם בקרב הארץ vs. 8 erklärt sich, wieso die Armen, die wegwandern müssen, גרים heissen, und dies גרים bildet dann den Gegensatz zu den feisten Reichen, den מחים. So hält sich also der Strophenschluss auf seiner Höhe, indem als Ausfluss der Rechtsheiligkeit die Einsetzung der unterdrückten Armen in ihren Besitz und ihre Obmacht über die Bedrücker erscheint.

C. 6, 13; C. 7, 11—25.

Die Ursache, aus der Jesaia's Prophetenweihe (c. 6), statt am Anfang des ganzen Buches, mitten unter seinen Prophetien steht, ist m. E. ebenso wenig befriedigend erklärt, als der Sinn des Wunderzeichens, welches Jesaia dem widerwilligen Ahas c. 7, 11 ff. aufdrängen muss, und die falsche Ausdeutung des letzteren scheint zugleich die richtige Erklärung jenes ersteren Problems verhindert zu haben. Beginnen wir mit dem אות c. 7, 11 ff. Ahas ist feige, zaghaft und furchtsam dem Angriff gegenüber. Jesaia hat den Auftrag, ihn zu ermuthigen und mit der Aussicht auf eine schwere Demüthigung seiner Feinde Pekach und Rezin (7, 16) zu trösten. Als ein „Zeichen" für die glücklichere Gestaltung der trüben Lage in Judäa giebt nun der Prophet an, dass der Sohn Immânuêl, welchen die עלמה demnächst

[1]) Der Versuch *Ew.*'s, durch Versetzung von vs. 17 nach vs. 10 diesem Anstoss zu entgehen, widerlegt sich durch die Erwägung, dass doch der armselige Ertrag der Felder (vs. 10) nicht Anlass werden kann, um auch diese karge Nahrung statt den Menschen, dem Vieh preiszugeben. (vs. 17).

gebären werde, in den ersten Lebensjahren „Milch und Honig essen werde". Wenn der Prophet hiermit nicht etwas geradezu Sach- und Zweckwidriges sagen wollte, so kann hierin nur etwas Tröstliches und Erfreuliches in Aussicht gestellt[1]), nicht aber, wie alle mir bekannten neueren Erklärer annehmen, eine Drohung enthalten sein, die nämlich, dass „Honig und Milch, die Nahrung der Wüste, die einzigen Lebensmittel sein werden, die er und seine Mitlebenden (vs. 21) geniessen würden". Der Sinn muss vielmehr sein: Entgegen der jetzigen Noth des verwüsteten und zertretenen Landes, in welcher Alles vom Feinde vernichtet ist, das Vieh keine Nahrung mehr findet und darum auch keine Milch und Butter liefert, wird in wenigen Jahren das Feld wieder genügende Weide für die Thiere bieten und diese wieder ihre Besitzer mit Milch und Butter ausreichend versorgen. Auch der Honig fehlt in diesem Gemälde künftiger glücklicher Zufriedenheit so wenig wie anderwärts. Die unvermittelte Anführung desselben ist allerdings, wie *de Lagarde* (Semitica 1, 11) hervorhebt, auffallend, mag sich aber vielleicht mit dem bekanntlich öfteren Vorkommen desselben da, wo von Ueberfluss an Milch die Rede ist (Deut. 8,8, Hi. 20,17 [2]) erklären. Das Land wird dann von seinen beiden Peinigern befreit sein; denn (vs. 16) „deren eigene Länder werden entvölkert werden". Als Erläuterung hierzu können nun nicht die VV. 18—20 (s. hierüber unten), sondern die dann erst folgenden vs. 21 ff. angesehen werden. „Um jene Zeit wird jeder eine Kuh halten und zwei Schafe, und ob der vielen Milch, die sie geben, wird man Sahne geniessen; denn Milch und Honig wird Jeder geniessen, der im Lande übrig geblieben ist. Jenes Tags wird jeder Ort, wo (theure) Weinberge angepflanzt sind, den Dornen und Disteln verfallen; die Berge aber, die mit der Hacke behackt werden, dorthin soll nicht die Furcht vor Dornen und Disteln kommen und sie werden zum Tummelplatz für Kinder, zum Tretplatz für Lämmer dienen." Diese Ausführung sagt also, dass zwar weite Flächen des Landes, insbesondere die luxuriösen Weinpflanzungen der Reichen, der Vernichtung anheimfallen, jene Ländereien aber, welche man mühsam mit der Hacke bebaut, dem Hausvieh als Weideplätze dienen und so zur Ernährung der Bewohner nutzbringend sein werden. So enthielt das אות eine Tröstung in schwerer Lage.

Musste nun hier Jesaia den ganz entmuthigten Ahas mit der Hoffnung auf eine, wenn auch bescheidene Besserung der Lage des übrig bleibenden Volksrestes trösten, so scheint bald darauf Ahas in seiner Furcht

---

[1]) So richtig Raschi.

[2]) Man hat vermuthlich wegen der anscheinenden Bescheidenheit des angekündigten Glücks Anstand genommen, ein solches in dem Vers zu finden. Man vergleiche aber die analoge Stelle 30, 19—20 »Volk, das in Zion wohnt, weine nicht, Gnade wird er an Dir üben auf Dein Rufen; vernimmt er's, so erhört er Dich. Geben wird Euch Gott Brod in Bedrängniss und Wasser in Trübsal u. s. w.«

jenen 2 K. 16, 7 erwähnten Schritt gethan zu haben, dass er den Assyrerkönig Tiglath Pilesar gegen Rezin und Pekach zu Hilfe rief, wodurch er sich den Unwillen des Propheten zuzog. *De Lagarde* (a. a. O.) ist es aufgefallen, dass von diesem Bündnisse zwischen Ahas und Assur in cap. 7 nicht die Rede sei, hierin also eine Discrepanz zwischen Jesaia c. 7 und 2 K. c. 16 zu herrschen scheine. Hierbei hat *de Lagarde* aber übersehen, dass Jes. c. 7, 20 allerdings von dem „Scheermesser, welches gemiethet ist jenseits des Stroms, von Assur" gesprochen wird, also von einer Hilfe Assurs, die durch Geld erkauft ist. Richtig bleibt nur, dass in dem zuerst von uns besprochenen Theil der Weissagung (7, 11—16; 21—25) von dem Bündniss noch nicht die Rede ist, dieses also thatsächlich damals noch nicht existirte. Darum hatte in jener ersten Zeit Jesaia nur aufzumuntern und der Zaghaftigkeit des Ahas entgegenzuarbeiten. Nachdem aber, offenbar später, Ahas sich zu dem verhängnissvollen Bündniss, gegen des Propheten Rath, entschlossen hatte, da beliess es der Prophet nicht weiter bei jener glücklichen und frohen Aussicht, sondern er schleuderte nun dem widerspänstigen und ungehorsamen König jene energische Prophezeihung entgegen (7, 17—20), dass die in's Land gezogenen Assyrer das Land berauben und plündern würden. So fügte er dann seiner ersten, tröstlichen Prophetie, dass die Syrer und Ephraimiten ohne Ahas Zuthun, durch alleinige Fügung Gottes abziehen würden, später, als trotzdem Ahas die Assyrer in's Land zog, die drohende Ergänzung vs. 17—20 hinzu: „Bringen wird der Ewige über Dich und Dein Vaterhaus Tage, wie sie nicht dagewesen, seitdem Ephraim sich von Juda lossagte, den König von Assur u. s. w." — Und diese wurde nunmehr als parenthetische Zwischenbemerkung in jene erste eingeschoben, weil sie alsdann die wichtige Beschränkung zu derselben enthielt, dass Ahas von jenen Beiden zwar nicht bezwungen werden, für sein hartnäckiges Verhalten aber von den Assyrern gestraft werden würde.

Einen, wie mir scheint, offenbaren Beweis für die Provenienz dieser beiden Theile der Prophetie aus diesen zwei Stadien des syro-ephraimitischen Kriegs liefern die entsprechenden beiden kurzen Prophetien 8, 1—4 einerseits, 8, 5 ff. andererseits, die in demselben Verhältniss zu einander stehen. In der ersteren wird die Bewältigung der verbündeten feindlichen Könige, das Wegführen der Beute beider Länder von Seiten des assyrischen Heeres als tröstliche Aussicht vom Propheten verkündet ohne irgend eine Drohung für das eigene Land und ebenso ohne Vorwurf wegen eines gottwidrigen politischen Verhaltens der Fürsten und Grossen. Dagegen wird in dem zweiten Stück die Ueberfluthung des eigenen Landes von Seiten der Assyrer angekündigt auf Grund des Vorwurfs, dass „dieses Volk die Gewässer des langsam fliessenden Siloah verschmäht habe und vor Rezin und dem

Sohn des Remaljâhû verzagt[1]). Also auch hier wird das Eindringen der Assyrer nicht in der ersten Periode des Kriegs, sondern erst von da an gedroht, wo sich Ahas gegen des Propheten Rath des vertrauenden Zuwartens (8, 17) mit ihnen verband; das Verhältniss dieser beiden Stücke ist also genau so, wie in den zwei Theilen des Stücks 7, 10 ff.

Es dürfte sich nun leicht begreifen, wie so die Weihungsvision cap. 6 vor c. 7 u. s. w. zu stehen kam. Die Erzählung seiner Erwählung ist, wie man aus 6, 9—13 sieht, nicht der Zweck, sondern nur die historische Einkleidung zu dem Haupttheil, der Pointe von cap. 6, welche die Verse 9—13 enthalten. Es wird hier ausgeführt, dass das, was jetzt unter Ahas unerwarteter Weise eingetreten ist, das Herabsinken der unter Usiah und Jotam glänzenden judäischen Macht, ihm, dem Propheten, schon enthüllt worden sei, als diese Macht (im Todesjahre Usiahs) noch in ihrem höchsten Zenith stand. Indem er jene alte Vision und ihre jetzige Erfüllung unter Ahas einander gegenüberstellt und nur indem er Beide, als ganz correspondirend, gegenüberstellt, legitimirt er sich vor dem Volke als wahrer, glaubwürdiger Prophet. Man beachte darum, wie genau sich Beide entsprechen: Von ihm war verkündigt worden, eine grosse Verödung der Städte und des Landes Juda müsse eintreten, ehe Gott sich beruhigen werde (6, 11—12); nun, jetzt liegt Judäa von den vereinigten, feindlichen Heeren zertreten da (7, 1—2). Aber damals war auch tröstlich hinzugefügt worden (6, 13): „Dann, wenn nur noch ein Zehntel in ihm (dem Lande, הארץ vs. 12) ist, dann

[1]) Die Worte ומשוש את רצין וכו' vermag ich — was übrigens für die obige Darlegung irrelevant ist — nach der ganzen historischen Lage unmöglich als ein »Freuen mit Rezin u. s. w.« anzusehen Das würde die Annahme involviren, dass ausser dem Propheten und seinen Anhängern, die gläubig zuwarteten, und ausser Ahas und seiner Partei, die Assyrien heranriefen, noch eine dritte Partei dagewesen sei, die es mit Rezin und Pekach gehalten habe. Weder die geschichtlichen Bücher aber, noch die Prophetien aus diesem Krieg deuten im Geringsten darauf hin; zwischen vs. 6 und 7 wäre dann das logische Verhältniss (לכן) aufgehoben, und, was das Wichtigste ist, vs. 21 spricht unzweideutig aus, dass die Partei, die das Unglück verschuldet, nur die des Königs und keine etwaige ihr opponirende ist. Das andere Auskunftsmittel, der Schwierigkeit zu entgehen, dass man diese zweite Prophetie, statt auf Juda, auf Ephraim beziehen will, ist ganz unhaltbar. Denn dasselbe העם הזה wie vs. 6, kehrt im gleichen Stück vs. 11 und 12, und dort unzweifelhaft von Juda gebraucht, wieder; (es bedeutet überhaupt bei Jes. immer Juda [s. Cheyne z. St.] ausser 9, 15, wo aber die Prophetie von vornherein sich ausgesprochener Weise an Ephraim richtet und העם הזה sich dann darauf zurückbezieht). Auch hätte, wenn nicht ein Tadel an Juda in uns. vs. 6 ergangen wäre, weder vs. 8, noch vs. 11 ff. einen Anschluss. — Es bleibt also nach allen Erwägungen nur die Annahme, dass משׂושׂ andere Schreibung für מסום 10, 19 sei, welches übrigens einen Anklang an den vorang. מָאַם bildet. Bedenken hatte mir nur die Construction dieses nun intrans. משׂושׂ mit folg. את gemacht. Aber *Hitzig*, welcher משׂושׂ bereits eben so erklärt hat, belegt sehr treffend diese Rection mit der entsprechenden von ערין Hi. 31, 34 vgl. mit Deut. 31, 6.

wird es (das Land הארץ, nach der Verheerung der Feinde) wieder beweidet werden[1]); gleichwie die Eiche und Terebinthe beim Fällen einen Wurzelstamm übrig lassen, ist heiliger Same sein Stamm". Und wie jene erste traurige Vorhersagung sich erfüllte, so wird auch die zweite, vom Wiederbeweiden des Feldes sich jetzt bald erfüllen; in der nächsten Zukunft nach dem Abzug der Könige „wird Jedermann eine junge Kuh und zwei Schafe halten und in Folge der reichlichen Milch Sahne essen, denn Sahne und Honig wird Jeder im Lande übrig Gebliebene essen (7, 22—23). Dem einstmals verkündigten והיתה לבער 6, 13 wird das והיה למשלח שור ולמרמס שה 7, 25 entsprechen; dass beide correspondiren, beweist cap. 5, 5, wo ebenfalls והיה לבער und והיה למרמס parallel sind, nur dass sie dort, auf den Weinberg bezüglich, etwas Schlimmes bedeuten, während sie hier, von einem bisher vom Feind zertretenen Land und seinem Feldbestand ausgesagt, eine Besserung, nämlich die Möglichkeit der Ernährung des übrigen Volksrestes durch genügendes Vorhandensein der Weide für die Hausthiere (30, 23 b.) aussagen.

Hiermit erklärt sich auch das auffallende und öfter besprochene Ver-

---

[1]) Diese wichtige Stelle ושבה והיתה לבער ist freilich von den Uebersetzern sowohl, wie von den alten und neuen Erklärern gerade umgekehrt, als eine schwere Drohung »Dann soll dies nochmals der Vernichtung oder Verbrennung anheimfallen« gefasst worden (LXX *πάλιν ἔσται εἰς προνομήν*, Trg. ויתובון ויהון לצרבא, Pesch. ܘܬܘܒ ܬܗܘܐ ܠܒܘܙܐ, und so *Raschi*, *Ki.*, *Ibn Esra*, *Ges.*, *Hitz.*, *Luzz.*, *Knob.*, *Del.*, *Cheyne*). Nun ist aber dicser Gedauke ebenso ungeheuerlich, als bei Jes. unerhört, dass erst die Bewohuer bis auf ein Zehntel decimirt und danu dies Zehntel obendrein nochmals weggeschafft werden solle. Gerade im Gegentheil versichert sonst Jes., dass, wenn erst die Strafläuterung erfolgt ist, ein frommer Rest von Gott erhalten und geschützt werden würde (1, 26—28; 4, 3f.; 5, 17 (s. oben); 10, 21—22; 28, 16ff.; 29, 19ff. u. s. w.) *Hitzig* war wenigstens der Gegensatz zu dem Gedanken 4, 3f. nicht entgangen und auch *Luzz.* drückt seine Verlegenheit über den unverständlichen Gedanken aus, indem er ihn (auf Vorschlag eines Schülers) gemildert mundgerecht machen will: תשוב להיות לבער תשוב להיות רובה לכלייה. — Zu dieser Seltsamkeit des Gedankens tritt nun noch ausserdem eine unüberwindliche Härte der Satzverbindung, die mau freilich allgemein so hingehen lässt: »Dann soll auch dies (Zehntel) noch vertilgt werden, wie die Eiche und Terebinthe beim Fällen noch einen Stamm übrig lässt, so ist auch heiliger Samen sein Stamm«. — Aber sieht man denn nicht, wie das Bild, anstatt das Vorige zu stützen, es gerade über den Haufen wirft? Dort sollte doch selbst das letzte Zehntel dem Untergang verfallen, hier plötzlich wieder ein heiliger Stamm bleiben; dies beides nebeneinander in einem Vers! Und wenu das Bild einen Gegensatz zum übrigen Satz enthielte, könnte dies ohne Adversativpartikel (die in der That die Erklärer vermissen) hingehen? *L. de Dieu* mag diese Härte empfunden haben, als er sich zu der verzweifelten Uebersetzung entschloss: »So wird er zurückkehren und die Feinde vertilgen« die aber natürlich falsch ist. Also auch die Logik des Satzes führt zwingend darauf, dass in ושבה והיתה לבער eine frohe Verheissung liegen muss: »dann wird das verwüstete Land wieder beweidet werden«, wozu dann der Satz כאלה וכאלון וכו׳ eine passende bildliche Analogie gibt.

hältniss der Prophetie cap. 5, 1—25 zu ihrem Schluss vs. 25—30. Schon *Ew.* war es aufgefallen, dass schon vs. 24 seinem ganzen Inhalte nach der Schluss der Prophetie zu sein scheine. Es ist noch hinzuzufügen, dass der vs. 24 mit לכן und zwei Imperfectis die Strafe als eine zukünftige in Aussicht stellt, während vs. 24 mit einem nochmaligen על כן und lauter Perfecten (resp. Imperff. mit ו consec.) sie als bereits durch Niederlagen und Hinmetzelungen der Judäer vollzogen schildert. Da nun der folgende Vers 25 denselben Refrain wie das Stück 9, 7—10, 4 hat, so meinte *Ew.*, vs. 25 möge als Anfang, und 5, 26—30 als Schluss zu jener Prophetie gehören, worin im *Cheyne* und *Diestel* auch gefolgt sind.— Aber ist es denkbar, dass eine Prophetie mit den Worten על כן beginne? Gewiss nicht.

Die Sache erklärt sich m. E. einfach. Das Stück 5, 1—24 fällt in die Zeit vor dem syrisch-ephraimitischen Krieg oder in dessen Anfang, dessen schweren Verlauf hier Jesaia erst in Aussicht stellt[1] (vgl. bes. vs. 8 und 9 mit 6, 11—12); es schloss mit der energischen Drohung vs. 24. Als aber Jesaia die Prophetien aus diesem Krieg sammelte und veröffentlichte, hatten sich diese Drohungen bereits erfüllt durch die anfänglichen Niederlagen gegen die beiden Feinde. Die Prophetien wären jetzt gegenstandslos gewesen und hätten nur zu einer gefährlichen Selbsttäuschung des Volks geführt, wenn der Prophet nicht beigefügt hätte, dass, wenn auch die kleinere Gefahr durch das spätere Abziehen beider Feinde beschworen sei, eine grössere und verhängnissvollere, die assyrische Invasion, Judas erst noch warte. Also in derselben Schlussperiode des syrisch-ephraimitischen Kriegs, welcher die Stücke 7, 17—21, 8, 5—8 (und weiter bis zum Schluss) angehören, fügte Jesaia seiner früheren Weissagung diese neue Verkündigung 5, 25—30 hinzu, welche die vorherige Androhung jetzt als verwirklicht constatirt, aber wegen der Unverbesserlichkeit des Volks nun noch die assyrische Geissel in Aussicht stellt. — Auf das gleiche bevorstehende Ereigniss bezieht sich bekanntlich auch das Stück 9, 7—10, 4 (vgl. 10, 3—4) mit dem Refrain בכל זאת לא שב אפו וכו' und es ist daher sehr natürlich, dass der zu 5, 1—24 zugefügte Beisatz, der der gleichen Zeit angehört und demselben Anlass gewidmet ist, mit dem gleichen Refrainvers, der ja sehr characteristisch war, angefügt wurde.

Ueberblicken wir nun nach dem hier Ausgeführten die Anlage dieses ersten Theils des Buchs Jesaia c. 1—13, so ergiebt sich — von cap. 1 natürlich abgesehen, welches die Einleitung zum ganzen Buch bildet und der entscheidendsten Periode von Jes.'s Wirken, dem Angriff Sanherib's angehört — eine fast durchaus chronologische Anlage dieses Theils.

---

1) Auch in den Vss. 13 ff. ist erst der Beginn der Strafe, noch nicht deren Hauptschlag eingetreten. Man zecht noch vergnügt und merkt noch Nichts von dem »Werk der Hände Gottes« (vs. 11—12) d. h. seiner Straffügung. Der Scheol hat erst »seinen Mund aufgerissen«, aber hinuntersteigen soll erst noch (וְיָרַד) die übermüthige Menge.

Cap. 2—5, 24 verkünden den syrisch-ephraimitischen Krieg als zukünftig, gehören also einer früheren Zeit an. — In die erste und in eine spätere Zeit dieses Kriegs zerfallen dann jene zwei oben gesonderten Schichten von Prophetien zwischen 5, 26 ff., cap. 6, 1 und 9, 1 und das Stück 9, 7—10, 4, während 9, 1—6 einem unmittelbar darauf folgenden Ereigniss (s. weiter) gilt. Cap. 10, 5 bis zum Schluss dieses Theils endlich bezieht sich auf ein weit späteres Ereigniss, Sanherib's Zug, mit dem somit dieser Theil zum Ausgangspunkt des Ganzen wieder zurückkehrt.

C. 8, 23.

כי לא מועף לאשר מוצק לה כעת הראשון הקל ארצה זבלון וארצה נפתלי והאחרון הכביד דרך הים עבר הירדן גליל הגוים׃ Die von allen neueren Erklärern (*Ges.*, *Ew.*, *Hitz.*, *Del.*, *Kn.*, *Cheyne*)[1]) angenommene Deutung dieses Verses ist unzweifelhaft falsch und bewegt sich in verkehrter Richtung. Nachdem vorangegangen: „Er (der nicht die vom Propheten gebotene Haltung des Vertrauens auf Gott bewahrt) irrt geplagt und hungrig umher, flucht (in seiner Noth) seinem König und seinem Gott und stösst, wohin er auch eilt und flüchtet, nur auf Finsterniss und Bedrängniss“, soll nun angeblich fortgefahren werden:

„Denn (כי, also nicht „doch“ wie Manche übersetzen) nicht bleibt es finster, wo jetzt Verdunkelung ist; um die erste Zeit hat er in Schmach gebracht das Land Sebulun und das Land Naphtali und in der letzten bringt er zu Ehren die Strasse am Meere (= am galiläischen Meere), das Jenseitige des Jordans, die Heidenmark“.

Wo man auch den Vers anpackt, stellt sich die Unmöglichkeit dieser Deutung heraus. Er soll im Gegensatz zu den vorangehenden Versen stehen und wird — durch כי angeschlossen[2]). — Es sollen in ihm selbst לא מועף und לאשר מוצק לה angeblich den Hauptgegensatz einer glücklichen Zukunft und einer trostlosen Gegenwart enthalten, aber gerade weder von Gegenwart, noch von Zukunft, noch überhaupt von irgend welcher Zeitbestimmung, noch auch von einer Contrarietät findet sich auch nur die geringste Andeutung. — הכביד wird für eine Bed. „Ehre geben“ in Anspruch genommen, in der es nie vorkommt[3]), sondern nur der Pi. כִּבֵּד. — דרך הים, von Jesaia in Judäa gesprochen, soll angeblich nicht, gemäss dem durchgehenden Sprachgebrauch, den Weg am mittelländischen, sondern den

---

[1]) Einzelne unwesentliche Varianten derselben untereinander kommen für das Folgende nicht in Betracht.

[2]) Abarb. und Luzz. wenden daher das bewährte Hausmittel an, einen Satz in sein Gegentheil zu verkehren, indem sie ihn als rhetorische Frage fassen.

[3]) Wie Unrecht Ges. daran thut, sich dafür auf Jer. 30, 19, והרביתים ולא ימעטו והכבדתים ולא יצערו zu berufen, leuchtet ohne Weiteres aus den paralellen והרביתים und dem gegensätzlichen יצערו ein; welche vielmehr die Bed. »zahlreich machen« erhärten.

Strich am galiläischen Meer „wie der Zusammenhang verlangt“ bedeuten. — ארצה soll einfaches Object sein, und das angehängte ה ָ auf poetischer Freiheit beruhen, wofür es nur zwei Parallelen giebt, ebenso wie הקל „schmachvoll behandeln“ auch nur durch Jes. 23, 9 und Ezech. 22, 7 belegt ist. — Nicht minder schwer als diese Anstösse sprachlicher Art muss es in's Gewicht fallen, dass unsere Stelle die einzige bei Jes. wäre, wo er nach dem von ihm erst verkündigten Sturz Ephraims schon jetzt dessen Aufrichtung und Verherrlichung weissagte. Gerade die Gruppe der vorangegangenen Prophetien verkündigte ebenso wie cap. 17 mit höchster Genugthuung Ephraim's Deportation als Bedingung für Juda's Landesfrieden. Dass unser Vers so sehr in Widerspruch mit der ganzen sonstigen Haltung der jesaianischen Prophetien gegen Ephraim treten sollte, müsste unzweifelhaft in ihm ausgedrückt sein, um geglaubt werden zu können.

Man wäre auf diese Deutung wohl nicht verfallen, wenn man bedacht hätte, dass, wie der vorhergehende vs. 22 mit 5, 30, so unser Vers in der ersten Hälfte mit 5, 27 correspondirt. Hierin liegt auch der Schlüssel für die richtige Erklärung; der ganze Vers giebt eine Schilderung des assyrischen Feindes wie oben 5, 26 ff., von dessen Unermüdlichkeit und Unüberwindlichkeit. מועף ist als Part. Hophal von עָיֵף (5, 27) abzuleiten. — מוצק steht in derselben Bedeutung wie hier Hi. 11, 15 והית מוצק ולא תירא (und Hi. 36, 16?)[1]). *Zu* übersetzen ist:

„Denn nicht kennt Ermüdung der (Feind), der gegen es (das Land) aufgepflanzt ist. Das erste Mal kam er (der Feind, Assyrien) mit geringem Heer (nur) in das Land Sebulun und das Land Naphtali, das spätere Mal aber kommt er mit schwerem Heer den Weg am Meer entlang, in das jenseitige Gebiet des Jordan, in die Heidenmark“.

Sprachlich sei hierzu bemerkt: Die Form . . . . אַרְצָה, sowie das דרך הירדן beweisen, dass in הקל wie in הכביד Verba der Bewegung, nicht Transitiva gegeben sind. — חיל כבד und עם כבד sind stehende Ausdrücke für zahlreiches Heer, Volk 1 K. 3, 9; 2 K. 6, 14, 18, 17; Jes. 36, 2; 2 Chr. 9, 1, ebenso wie כבוד für Volksmenge gerade bei Jes. (17, 4; 21, 16 vgl. mit 21, 17; 5, 13, wo parall. המון) beliebt ist. Ebenso ist vom Verbum der Kal für „zahlreich sein“ Hi. 14, 21, — der Hiph. für „zahlreich machen“ Jer. 30, 19 — der Hithp. für „sich zahlreich machen“ Nah. 3, 15 belegt. — Es wird daher nicht zu gewagt sein, הכביד דרך הים hier, wo es ein Zeitwort der Bewegung sein muss, zu übersetzen „er führte ein חיל כבד nach dem Weg am Meer, kam mit schwerem Heer dahin“, während das הקל ארצה זבלון seine gegensätzliche Bedeutung von selbst an die Hand giebt[2]). — Richtig

[1]) Das Wort soll wohl der Form nach dem מועף entsprechen, und darum steht nicht die leichtere Construction מציק לה (s. 29, 2).

[2]) Sonst könnte man auch an הכביד עול (Jes. 47, 6; 1 K 12, 10, 14 = 2 Chr. 10, 10, 14) denken, wozu הקל als Gegensatz öfter vorkommt (1. K. 12, 4 9, 10 u. s. w.);

hat, wenigstens die erste Vershälfte, das Targum übersetzt: ארי לא ישתלהי כל דייתי לאעקא להון, welchem Raschi gefolgt ist, der dann auch die zweite Hälfte in seiner Weise geschichtlich ausdeutet.

Der Prophet begründet also in diesem Vers, wieso die dem prophetischen Rath Ungehorsamen, die er in diesem Cap. vs. 6, 11, 14, 19, 20 bekämpfte, gepeinigt, hungrig herumirren (vs. 21—22) und überall nur Finsterniss antreffen werden (vs. 22). Er begründet es damit, dass der Feind, der nun in das Land hereingezogen worden ist, unermüdlich in seinen Angriffen ist. „Das erste Mal, als er kam, machte er nur einen leichten Angriff auf Sebulun und Naphtali". Gemeint ist damit wahrscheinlich die erste Invasion Pul's in das Nordland unter Menachem (2 K. 15, 19, s. auch nach den Keilschriften *Schrader* K. A. T. [2] 252—3). „Das folgende Mal aber zieht er mit schwerer Heeresmacht am mittelländischen Meere entlang, nach dem jenseitigen Gebiet des Jordans, in die Heidenmark". Hier droht also ein Angriff, der, von Norden nach Süden am Meer entlang sich bewegend, zugleich auch über die ganze Breite des Landes bis östlich zu den heidnischen Grenznachbarn sich erstrecken und demnach auch Juda selbst, das den Feind herbeigezogen, zum Schaden gereichen wird. Dies erfüllte sich denn auch in dem Zug, den dann Tiglath Pilesar zur Züchtigung Pekachs und zur Deportation der samaritanischen Bewohner zahlreicher Städte unternahm (2 K. 15, 29), und in dessen weiterem Verlauf er nach seinen Annalen (*Schrader* K. A. T. 255—6) von Zemar und Arka, westlich vom Libanon im Norden, also dem Meere entlang, bis nach Gaza im Süden zog, und seine Eroberungen gegen Westen hin so weit ausgedehnt haben muss, dass er zufolge seiner Prunkinschrift II. R. 67 (aus seinem letzten Regierungsjahre) nunmehr zum ersten Male die Könige von Askalon, Gaza, „Joachas" von Juda, die Könige von Ammon, Moab, Edom als ihm tributpflichtige aufführen konnte[1]). Dass Gilead und Galiläa gleichfalls unterworfen und ihre Einwohner deportirt wurden, wissen wir aus 2 K. 15, 29. Diese Ereignisse hat der Prophet mit unserem Vers im Auge, der also mit den entsprechenden 7, 18 ff., 8, 7—8 im Inhalt zusammentrifft.

Cap. 9, 1—6.

הָעָם הַהֹלְכִים בַּחֹשֶׁךְ רָאוּ אוֹר גָּדוֹל . . . Nur unter der unhaltbaren Voraussetzung, dass der vorangehende Vers (8, 23) unvermittelt eine messianische Verherrlichung Ephraim's ankündige, konnten alle neueren Exegeten[2]) auf den Einfall kommen, die folgende Schilderung sei messianisch

aber dann blieben die Wörter der Richtung ארצה und דרך unerklärt, und ferner müsste jenes ein עַל, dieses ein מֵעַל regieren.

[1]) *Schrader*, K. A. T. [2] 257.

[2]) Nur Gesenius urtheilte, obgleich auch er in jener Voraussetzung befangen war, besonnener.

und führe die Vorbedingung jener Verherrlichung näher aus. Man denke: Eine Schilderung, die in lauter unzweideutigen Perfectis sich ergeht, soll eine messianische Zukunft im Auge haben, die erst hinter dem, selbst noch zukünftigen, ephraimitischen Exil folgen soll. Ferner (auch unter jener Voraussetzung): Dem ephraimitischen Reich, das für seine Gehässigkeit gegen Juda die schweren Drohungen des Propheten erfahren und an sich in Erfüllung gehen gesehen, soll plötzlich damit geholfen werden, dass „uns" (vs. 5) d. h. dem mit ihm verfeindeten Juda ein Messias erstehen werde! Ist denn die seit Jahren beide Reiche entzweiende Feindschaft, die so tief ging, dass Jesaia als Bedingung für Juda's glückliche Zukunft die Wegführung Ephraim's, die Verlassenheit ihres Landes gerade in dieser Zeit weissagte (7, 16; 8, 4); ist dieses Kriegsverhältniss ein so gleichgiltiges, nebensächliches, dass die allerwichtigste Voraussetzung für die Rettung Ephraim's durch den hier angeblich verkündigten judäischen Messias, nämlich die Aussöhnung, das Friedenschliessen Beider mit einander zu erwähnen vergessen werden konnte? In der wirklich messianischen Darstellung c. 11 ist bei der Verkündigung der gemeinsamen Heimkehr nicht versäumt, das Aufhören des gegenseitigen Neids und Bedrängens ausdrücklich zu betonen (vs. 13). — Bricht nun, wie wir oben (zu 8, 23) sahen, auch noch die schwanke Stütze für eine messianische Auffassung in dem Vers 8, 23 in sich zusammen, so ist nicht abzusehen, mit welchem Recht man diese Schilderung (c. 9, 1—6) eines nach langer Dunkelheit angebrochenen Glücks, mit welchem Gott das Volk erfreut hat, wie bei der Erntefreude, messianisch zu deuten berechtigt sein könnte? Besonders geschmackvoll wäre es wohl auch kaum, das Glück über des Messias Erstehen mit der Freude bei der Ernte und beim Beutetheilen, und die Siege, die er erringen wird, mit den gemeinmenschlichen Heldenthaten gegen Midjan zu vergleichen. — Allen diesen Erwägungen gegenüber fallen für die messianische Deutung nur die Namen scheinbar in's Gewicht, mit denen nach vs. 5 der „uns geborene" Sohn, der den Anlass zum Jubel gibt, benannt worden ist. Von diesen vier Benennungen nun können drei auch bei einem weltlichen Fürsten, der sein Volk aus Kriegsnöthen rettet, nicht im Geringsten auffallend erscheinen: „Wunderbarer Berather, Vater der Beute, Fürst des Friedens" (die Verbindung beider letzteren wie Mi. 5, 4—5). Anstoss erregen kann anscheinend nur die Bezeichnung אֵל גִּבּוֹר, aber doch nur dann, wenn man אֵלֵי גִבּוֹרִים (Ez. 32,21) und אֵל גּוֹיִם „Völkerbeherrscher" (Ez. 31, 11) nicht in Betracht zieht. Ich kann mich dabei der Vermuthung nicht erwehren, dass dies אל גבור eine Umschreibung des ganz gleichbedeutenden Namens חזק־יהו sein soll, und entnehme *Gesenius*, dass schon der alte *Ilgen* dies vermuthet hat. Die weiteren Attribute: die Mehrung der Herrschaft, der Frieden ohne Ende, das Walten in Recht und Gerechtigkeit, entsprechen ungefähr den Hoffnungen, die der Prophet mit Recht

an Hiskia's Regierung knüpfen konnte. Jene vier Namen aber sollen offenbar keine Eigennamen, sondern Attribute, charakteristische Seiten seines Wirkens darstellen[1]).

Eine unbefangene Würdigung dieses Abschnitts kann m. E. immer nur zu der Annahme führen, dass er auf Hiskia zu beziehen sei, wie auch die älteren jüdischen und theilweise die christlichen Erklärer *(Grot., Hensl., Paulus, Hendw.)* angenommen haben. Ein bedeutsames Ereigniss muss den Anlass zu der hier geschilderten Festfreude der Judäer gegeben haben. Man könnte versucht sein, wegen vs. 5 an die Geburt des Prinzen zu denken, was auch *Luzzato* wirklich thut, indem er das Stück in die Regierung des Jotam hinaufrückt. Hiergegen sprechen aber mehrere wichtige Instanzen. Einmal ist vs. 5 nicht die Geburt des Thronfolgers, sondern gemäss dem ותהי המשרה על שכמו seine Installirung der ausschlaggebende Punkt, an den sich auch alles Folgende anlehnt. Die Worte יֶלֶד יֻלַּד לָנוּ בֵּן נִתַּן לָנוּ sind demnach nur vorbereitende Angaben zu jenem jetzt neu eingetretenen Ereigniss. — Ferner weist vs. 3 כי את עול סבלו . . . החתות כיום מדין auf ein gewaltiges Kriegsereigniss[2]), welches zwar nicht durchaus mit jenem erstgenannten, der Installation Hiskiah's, zusammenfallen muss, aber auch nicht zu weit davon abliegen kann, weil es mit in die Festfreude als Anlass hineingezogen wird. — Damit trifft nun noch die Stellung der Prophetie zwischen zwei andern zusammen, welche beide dem Ende des syrisch-ephraimitischen Krieges angehören.

Das Alles spricht dafür, diese glückerfüllte, hoffnungsfrohe Prophetie der Feier beim Regierungsantritt des Hiskiah zuzuweisen. Nach tiefem Dunkel der Kriegsleiden, nach dem endlichen Erlöschen jenes unheilvollen Bruderkrieges, der selbst Jerusalem und die heimische Dynastie in ihrem unmännlichen Vertreter Ahas bedroht hatte, erstrahlte endlich in dem neuen Fürsten wieder ein helles Licht (vs. 1). Freude herrscht, als ob man Beute theilte (vs. 2), also ist es in Wirklichkeit kein kriegerischer Erfolg, kein Sieg, den man bejubelt. Der neue Fürst wird unbelästigt sein von den zwei harten Bedrängern seines Vaters[3]), deren Uebermacht

---

[1]) Dasselbe wird man auch vom Namen עמנואל 7, 14 annehmen müssen; sonst hätte ja der Vater des Knaben, wenn es auf den Namen ankäme, die Weissagung des Propheten dadurch vereiteln können, dass er ihm gerade diesen Namen nicht gab. Der Sinn jener Wahrsagung war vielmehr, dass in der Zeit schon, wo das zu erwartende Kind geboren würde, das nach Jes.'s Vorhersagung ein Knabe sein sollte, »Gott mit uns sein«, d. h. das Land von den zwei Angreifern gesäubert sein würde, wie vs. 16 erklärt.

[2]) Mit richtigem Tact dachten auch *Ra., IEsra, Kim.* an ein solches; sie bezogen die Stelle aber auf die Niederlage Sanherib's, wozu wieder nicht der oben genannte vs. 5 passen würde.

[3]) Nicht zu fern liegt auch die Möglichkeit, dass bei diesem vs. 3 an den Tod des Eroberer's Tiglath Pilesar in diesem selben Jahre zu denken sei, der ja auch Juda tribut-

kurz vorher eben so schwer und entscheidend gebrochen worden ist, wie am Tage von Midjan (vs. 3) der Araber Schaaren durch Gideon's Heer. Man erinnere sich, dass die ganze Regierungszeit des Ahas bis gegen den Schluss hin von diesen Kämpfen ausgefüllt war (2 K. 15, 37), um das Gefühl der Befreiung zu würdigen, welches der Hinblick auf die nunmehrige Demüthigung der beiden Länder und der Tod beider Fürsten [1]) jetzt, drei bis vier Jahre später, beim Antritt des neuen jüd. Fürsten hervorbrechen lässt. Unter Ahas selbst war auch nach diesem Ereigniss kein Anlass zum Jubel entstanden, denn er hatte Assyrien's Intervention mit seiner eigenen Demüthigung, wahrscheinlich sogar mit einem Durchzug desselben durch sein Land erkauft [2]). — Mit beissendem Spott wird nun auf das Grossmacht-Spielen beider Länder in ihrem Angriff gegen Juda zurückgeblickt in den Worten (vs. 4): „Denn jeder Stiefel, der mit Gepolter heraustelzt, und jedes blutbefleckte Gewand wird verbrannt, vom Feuer verzehrt". Nicht unwahrscheinlich ist zugleich auch des Ahas vom Propheten stets widerrathene Kriegsführung auf hohem Fuss, nämlich in Verbindung mit Assur, hiermit verurtheilt und von nun an für abgethan erklärt, wodurch der Uebergang zu vs. 5 f. nun leicht und natürlich ist: (Alle diese Dinge sind abgethan) „Denn ein Spross ward uns geboren, ein Sohn uns geschenkt und nun kam die Herrschaft auf seine Schulter... Zur Mehrung der Herrschaft, zum Frieden ohne Ende, den Thron David's durch Recht und Gerechtigkeit zu befestigen und zu stützen" (vs. 5 und 6). Eine

---

pflichtig gemacht hatte, und bei dessen Hinscheiden sich die Hoffnungen der Unterworfenen naturgemäss allerwärts regten (s. auch unten zu 14, 28—32). על סֻבָּלוֹ würde dann hier vs. 3 ganz wie 10, 27 die assyrische Obmacht bezeichnen, und ferner würden die beiden Veranlassungen des Festjubels, das Zerschmettern dieser Oberherrschaft vs. 3 und das Einsetzen eines hoffnungsvolleren judäischen Königs vs. 5 zeitlich zusammenfallen, nicht mehrere Jahre auseinander, wie es der Fall ist, wenn man, wie in obiger Annahme, vs. 3 auf die Niederwerfung der syrisch-ephraimitischen Angreifer bezieht. Immerhin liegen hier drei bis vier Jahre dazwischen; denn Ephraim ward im Jahre 734 besiegt und entvölkert; Damaskus leistete dann noch zwei Jahre Widerstand, ehe es 732 erlag. — Dazu kommt noch, dass in dem, auf den Tod Tiglath Pilesar's bezüglichen Stück, 14, 28—32 Tiglath Pil.'s Tod mit כי נשבר שבט מכך bezeichnet wird, welches unserem שבט הנוגש בו החתות auch im Wortlaut ähnlich ist.— Diese Annahme würde ich aus allen diesen Gründen vorziehen, wenn dann eine erweisliche Beziehung des החתות כיום מדין uns bekannt wäre, d. h. wenn des Eroberers Tigl. Pil.'s Tod mit einer von ihm erlittenen schweren Niederlage in Verbindung stand. Gerade über die kriegerischen Thaten seiner letzten Jahre aber schweigen sich seine keilschriftlichen Berichte aus, die Verwaltungsliste verzeichnet aus seinen letzten Jahren 729 und 728 nur von ihm vorgenommene religiöse Handlungen, was übrigens einer solchen Möglichkeit durchaus nicht ungünstig ist. — Die Verse 4 und 5 sprechen auch mehr für die oben vertretene Annahme.

[1]) 2. K. 15, 30; 16, 9; den keilschriftlichen Bericht über Pekach's Tödtung durch Tiglath Pilesar bei *Schrader*, K. A. T. 255—56.

[2]) S. oben zu 8, 23.

Stütze erhält diese Erklärung noch durch die dem gleichem Jahre angehörige, aber vor Ahas Tod erlassene Prophetie c. 14, 28–32 (s. hierzu unten z. St.), wo auch die Hoffnungen der Philistäer als eitel erklärt, den bisher bedrückten Judäern aber[1]) Gottes Schutz in Zion und eine sichere Zuflucht daselbst verheissen wird.

C. 10, 16.

לָכֵן יְשַׁלַּח הָאָדוֹן ה׳ צְבָאוֹת בְּמִשְׁמַנָּיו רָזוֹן וְתַחַת כְּבֹדוֹ יֵקַד יְקֹד כִּיקוֹד אֵשׁ. Zwar liesse das erste Glied nach 17, 4 die gewöhnliche Erklärung: zu „Gott lässt seine fetten Krieger mager werden“, oder „seine Macht hinschwinden“, aber das zweite Hemistich erträgt entschieden die übliche Deutung „unter seinem Heer wird ein Brand entbrennen“ um so weniger, als gleich der folgende Vers 17 f. zeigt, dass das Verbrennen mit dem Substrat des Gestrüpps und Dickichts verknüpft ist. Demnach ist כבודו hier = כבוד יערו וכרמלו in vs. 18, folglich auch in unserem ersten Hemistich משמניו nicht von Personen, sondern vom Erdboden (wie Gen. 27, 28) gesagt, von welchem auch רזון prädicirt werden kann (vgl. השמנה היא אם רזה Num. 13, 20). Die beiden Glieder von vs. 16 sind also nur zwei Bilder für die Decimirung der assyrischen Macht; das erste stellt hierfür das Abmagern eines fetten Saatbodens, das zweite das Niederbrennen eines dichten Waldes als Tropus. So nur erklärt sich auch das תחת in תחת כבודו וכו׳; es heisst an der Stelle seiner einem Walde gleichenden Herrlichkeit wird ein Brand lodern, während, wenn כבוד direct „Heer“ bedeutete, ein örtliches תחת כבודו keinen erträglichen Sinn abgäbe. Zu dem Bild vom brennenden Wald bildet dann der nächste Vers einfach den Commentar.

C. 14, 26–32.

בִּשְׁנַת־מוֹת הַמֶּלֶךְ אָחָז הָיָה הַמַּשָּׂא הַזֶּה. Die Schwierigkeit dieser Prophetie ist schon frühe erkannt, aber in der richtigen Lösung ist man noch wenig weiter gerückt. Unverständlich ist, wieso die Philistäer bei Ahas Tode sich gefreut haben sollen, „dass jetzt ihr Zuchtstock zerbrochen sei“, da doch umgekehrt unter Ahas' schwächlicher Regierung sie sich von dem judäischen Joch gerade freigemacht hatten (2 Chr. 28, 18), das ihnen von Ahas zweitem Vorgänger Usia aufgelegt worden war (2 Chr. 26, 6). Man half sich darum vielfach mit der Deutung, die Phil. sollten gerade über diese vergangene Abschüttelung der judäischen Herrschaft (unter Ahas) nicht frohlocken (*Ges.*, *Ew.*, *Kn.* u. A.[2]). Dagegen spricht aber die ausdrückliche Datirung

---

[1]) Wir stehen dort noch vor Ahas Tod, der Tribut zahlen musste.

[2]) *Kim.* *Abarb.* u. *A.* dachten sogar an Usiah's Tod, über den natürlich bei Ahas Sterben sie sich zu freuen keinen Grund hatten.

nach Ahas' Todesjahr, woraus hervorgeht, dass dieses, nicht ein längst vergangenes Ereigniss, ihnen den Anlass zum Jubel gab.— Den Schlüssel zur Lösung gibt vs. 2b: „Denn aus der Schlange Wurzel geht ein Basilisk hervor und seine Frucht ist ein fliegender Drache". Also die Nachkommen und Nachfolger des Gestorbenen werden den Zuchtstab noch furchtbarer als dieser schwingen. Das aber können nach der Schilderung vs. 31 („Denn von Norden kommt Rauch, kein Vereinzelter ist in ihren Schaaren" s. 5, 27) kein anderer als ein assyrischer König sein[1]. Folglich muss der eben Verstorbene, der Vater dieses, „aus dessen Wurzel er hervorgeht, dessen Frucht er ist", und über dessen Heimgang die Philistäer jubeln, ein assyrischer König sein. Es ist Tiglath Pilesar, dessen Todesjahr 727[2] war, welches zugleich das Todesjahr des Ahas ist[3].

Dieser mächtige Fürst hatte im Jahre 734 ausser der Züchtigung Samariens auch einen Eroberungszug nach dem Lande „Pilasta" unternommen, so dass der Fürst von Gaza vor ihm nach Egypten flüchtete[4] und demgemäss enthält auch das letzte Verzeichniss der Vasallen, die ihm tributpflichtig waren, den König von Askalon und den von Gaza[5]. Was war natürlicher, als dass die Philistäer durch den Tod ihres Unterjochers ihre Freiheit wieder zu erlangen hofften, wie ja auch Hosea von Israel jetzt Unterhandlungen mit Egypten anknüpfte, um sich der drückenden assyrischen Oberherrschaft zu erwehren[6]? Diesen Hoffnungen der Philistäer nun setzt hier Jesaia einen Dämpfer auf, indem er ihnen noch härtere Kriegsnoth seitens der Assyrer ankündigt und (vs. 32) von Seiten Juda's es entschieden zurückweist, mit den Philistäern in der Auflehnung gegen die Assyrer sich zu verbünden[7]. Bekanntlich blieb auch Hiskia, der sich an diesen Conspirationen nicht betheiligte, während Salmanassar's und Sargon's Regierung von den Assyrern unbehelligt, während sich an den Philistäern das Strafgericht unter Sargon (über Salmanassar fehlen uns

---

[1]) *Delitzsch*, welcher mit *Raschi*, *Kim.*, *Abarb.*, *Luzz.* den Vers 29 auf Hiskia beziehen will, muss selbst zugeben, dass die Schilderung des Feindes weiterhin im vs. 31 die Assyrer im Auge hat. Dass aber hier nacheinander von zweierlei Feinden die Rede sein könne, ist in keiner Weise im Wortlaut gerechtfertigt.

[2]) Er regierte von 745—27; s. *Schrader*, K. A. T. 242.

[3]) Dass nicht Ahas der war, über dessen Tod die Phil. jubelten, hätte man schon daraus entnehmen müssen, dass der Wortlaut בשנת מות המלך אחז gemäss c. 6, 1 die Zeit vor Ahas' Tod meint *(Ges., Ew., Luzz., Hitz., Del.)*, die Prophetie also nicht an den schon erfolgten Tod anknüpfen kann.

[4]) *Schrader*, K. A. T. 254—7.

[5]) Das. 258.

[6]) 2 K. 17, 4.

[7]) Richtig gedeutet hat die Prophetie von Tiglath-Pilesar's Tod, so weit ich sehe, nur der alte *Koppe*, ohne natürlich von den historischen Verhältnissen eine Ahnung haben zu können, und *Max Duncker*, Geschichte des Alterthums (4) II, 244.

genauere Nachrichten) in den Schlachten von Raphia (720) und bei der Eroberung von Asdod (711; s. Jes. c. 20) erfüllte.

C. 16, 1.

שִׁלְחוּ־כַר מוֹשֵׁל־אֶרֶץ מִסֶּלַע מִדְבָּרָה. Die Untersuchungen über die historische Veranlassung dieser Weissagung gegen Moab (c. 15 und 16) gehen ziemlich übereinstimmend von der Nennung von סלע a. uns. St. als der Zufluchtsstätte der Moabiter aus. Wenn dieses סלע, wie schon früher *Kim.*, *Abarb.*, und jetzt fast alle Neueren annehmen, identisch mit Petra, der Hauptstadt Edoms, ist (wie הַסֶּלַע 2 K. 14, 7), so setzt die Flucht der Moabiter dorthin und ihr Schutzgesuch in Jerusalem von „Sela" aus allerdings voraus, dass Edom bereits wieder von Juda unterworfen ist, daher die Moabiter in Sela sich auf judäischem Boden befinden und von hier aus in Jerusalem um Schutz bitten können. Daher die Ansetzung der Grundprophetie, welche Jesaias hier nach 16, 13 nur reproducirt, in Amaziah's oder (*Ew.*) Usiah's Zeit.

Diese ganze von der Erklärung des סלע als „Petra" ausgehende Deutung ist nun aber unhaltbar. Abgesehen davon, dass eine Flucht in's Edomiterland und der Aufenthalt der Moabiter daselbst als eigenartiges Ereigniss deutlich erwähnt sein müssten, fällt entscheidend dagegen in's Gewicht, dass Jeremia in seiner Prophetie gegen Moab, welche die unsrige zum Thema hat, an Stelle des vorliegenden jesaianischen Satzes die Worte hat (48, 28) עזבו ערים ושכנו בסלע „verlasst die Städte und wohnet auf dem Felsen", wo der Gegensatz des סלע zu den „Städten" die Möglichkeit geradezu ausschliesst, dass סלע selbst eine Stadt sei[1]). Demnach fallen alle Combinationen zusammen, welche aus diesem סלע als einer Juda unterworfenen Stadt die Abhängigkeit Edom's von Juda zur Zeit der Abfassung dieser ersten Weissagung (15, 1—16, 12) deduciren, vorausgesetzt, dass man zugibt, dass Jeremia über die Absichten Jesaia's so gut wie wir unterrichtet gewesen ist. Demnach ist *Hitzig*'s (*Kn.*'s u. A.) Aufstellung, dass Jona der Verfasser der ursprünglichen Prophetie sei, ebenso hinfällig, wie die Dreitheilung *Ew.*'s, welcher eine ältere Prophetie als Grundstock zur Zeit Usiah's annimmt, die später wieder aufgenommen und dann zusammen durch Jesaia abgeschlossen worden sei; denn alle diese Aufstellungen ruhen auf der gleichen, unhaltbaren Voraussetzung.

Es ist zu bedenken, dass der Schlusszusatz vs. 14 וְעַתָּה דִּבֶּר ה' וכו' weiter Nichts zu der ersten Prophetie hinzufügt, als den genauen Termin,

[1]) Während die Pesch. das Wort richtig appellativisch nimmt, haben von Neueren nur *Luzzato* im Comm., der überhaupt die Bedeutung von סלע als eines Eigennamens nicht anerkennen will, und *Wetzstein* in einem sehr lehrreichen Excurs zu Delitzsch's Jesaia-Commentar, 3. Aufl., die appellative Bedeutung von סלע erkannt und Letzterer auch bereits auf die Parallele bei Jerem. hingedeutet. Seine Deutung des vs. 3 als eine Anrede an den Felsenspalt ist allerdings mit vs. 4 und 5 nicht zu vereinigen. »Alle

an dem sich jene erfüllt haben werde. Schon das allein müsste es äusserst wahrscheinlich machen, dass der gleiche Feind, der dort angedroht ist, auch hier gemeint sei, und dass nur nachgetragen werde, wann er die Ausführung seines Zerstörungswerks vollenden werde. Andernfalls würde Jesaia den neuen Feind – dieser ist, wie allgemein zugegeben wird, der Assyrer —, der von dem erst angedrohten verschieden wäre, auch wohl in seiner Weise als einen neuen, von jenem verschiedenen, besonders markirt haben, wie er es z. B. 5, 25b, 26; 7, 17, 8, 6, 7 gethan hat. — Man darf gegen eine Beziehung der Prophetie 15, 1—16, 12 auf die Assyrer nicht einwenden *(Kn.)*, dass von dem Feinde „hier nicht in der grossartigen Weise, wie sonst von den Assyrern gesprochen werde"; denn derselbe Einwand müsste sich z. B. gegen die vorangehende Prophetie 14, 28–32, die, wie wir sahen, die Assyrer im Auge hat, sowie gegen die unmittelbar folgende c. 17, 1—11 richten. Vielmehr beweist gerade der Appell der flüchtigen Moabiter an Juda, bei welchem „der Bedrücker aufgehört, die Zerstörung zu Ende, der Niedertretende nicht mehr im Lande sei" (16, 4); dass es sich um eine grosse, allgemeine Calamität handelt, welche die Nachbarländer, hier Juda, früher bedroht hat. — Wie nun der drohende Feind in der alten und in der angefügten Prophetie der gleiche sein muss, so können auch ferner die persönliche religiöse Stellung und die Machtverhältnisse des Königs in Juda beide Male nicht verschieden sein. Es hätte keinen Sinn, dass der Prophet eine Weissagung reproducirte, welche gegenüber Moab's Hilflosigkeit die festgegründete Macht und das gerechte Walten des judäischen Königs rühmt, wenn nicht auch jetzt, wo das Angekündigte der Verwirklichung nahe sein soll, Judäa jenes in c. 16, 1—6 gezeichnete religiös-politische Bild aufwies und ein solcher König, wie hier geschildert, herrschte. In der That hat Jeremia, in anderen Verhältnissen lebend, jene Verse 16, 1—5 seiner Prophetie über Moab nicht einverleibt. — So viel scheint mir über das Verhältniss beider in cap. 15—16 vereinigten Prophetieen unbedingt festzustehen.

Welches nun aber wirklich die Veranlassung der ersten, welches die der neuhinzugekommenen Prophetie war, dürfte angesichts der verschiedenen

---

Erklärungsversuche«, bemerkt dieser gelehrte Sachkenner weiter, »wie die Moabiter dazu kommen, die landesherrlichen Lämmer aus dem edomitischen Sela zu holen, sind unbefriedigend. Weder konnten sie dieselben dort kaufen, weil es in der Felsenstadt keine Heerden gab, noch konnten sie, wäre Edom mit ihnen verbunden gewesen (was der Prophet nicht unerwähnt lassen durfte), ihre eigenen Heerden vor dem Feinde dorthin in Sicherheit gebracht haben, weil diese in סלע keine Nahrung gefunden hätten u. s. w.« — Die positive Aufstellung *Wetztsein's*, dass סלע Felsspalt, Schlucht zwischen Felsen = ῥῆγμα τῶν πετρῶν = רקם bedeute (hier also die Schluchten des Arnon), ist jedoch nicht haltbar. Vgl. dagegen 32, 2 כצל סלע כבד; Jer. 23, 29 וכפטיש יפוצץ סלע; Am. 6, 12 הירוצון בסלע סוסים, während vielmehr Felsenspalt durch סעיף הסלע (Ri. 15, 8 und 11; Jes. 2, 19; 57, 5) oder נקיק הסלע (Jer. 13, 4; 16, 17) ausgedrückt wird.

assyrischen Invasionen im Süden nicht genau auszumachen sein. Anscheinend wäre es möglich, dass die ursprüngliche Prophetie in die Zeit Usiah's fiele, der Elath wiedereroberte, gegen die Philistäer, gegen arabische Stämme und die Meûniter und Ammon siegreich war[1]) und unter den sich nach den Keilschriften der hamathensische Staatenverband in seinem Aufstand gegen Tiglath Pilesar gestellt hat. Damals kam der Assyrerkönig in das Reich Israel, das ihm tributpflichtig wurde (2 K. 15, 20), und nach 1 Chr. 5, 26 züchtigte er auch die Ostjordanstämme. Um diese Zeit könnte dann auch Moab den ersten Anprall der Assyrermacht erfahren haben, und es würde sich bei der damaligen Schwäche des Reichs Samarien unter Hosea auch leicht erklären, dass eine Reihe von transjordanischen sonst israelitischen Städten (15, 2, 4; 16, 8, 9) hier im Besitze Moabs sind.

Indessen jenes Hinaufrücken der Prophetie in die Zeit des Usiah hat ihre zwingende Veranlassung doch nur in dem falsch gedeuteten סלע gehabt, und ohne sie wäre man auf eine so frühe Abfassung wohl nicht verfallen. Es spricht positiv gegen diese Aufstellung die Stelle כי אפס המץ כלה שׁד וכו', welche deutlich ausspricht, dass Juda **vor** der jetzigen Befreiung erheblich unter dem Drucke des im Lande hausenden Assyrers gelitten hat, was für Usiah's Zeit nicht zutrifft. Eine erwünschte Bestätigung geben die Keilschriften, welche auch eine Tributleistung **Moabs** an Assur erst von der Zeit an berichten, wo auch Ahas eine solche leistet, während in einem früheren Vasallenregister, das **vor** dem Pilastazug Tiglath-Pilesar's abgefasst ist, beide Länder mit noch mehreren ihrer Nachbarn fehlen[2]). In die Zeit des Ahas (für Jotham trifft das Gleiche wie für Usiah zu) aber passt die ideale Schilderung des judäischen Königs nicht; auch hätten damals die angegriffenen Moabiter bei dem nicht weniger als sie bedrängten Ahas sicher am allerletzten Hilfe gesucht. So werden wir also in die Regierungszeit des **Hiskiah** gewiesen. Es liegt nahe anzunehmen, dass bei den letzten Angriffen auf das Zehnstämmereich von Seiten **Salmanassars** und **Sargons** die benachbarten Moabiter nicht leer werden ausgegangen sein, während ja Hiskiah's Regierung unbehelligt von diesen assyrischen Angriffen blieb, bei ihm also die Moabiter Zuflucht zu finden hoffen konnten. Berichtet doch Sargon wenigstens von seinen Siegen über die Thamudäer und andere Araberstämme und deren Verpflanzung nach Samarien, zu denen den erobernden Assyrer der Weg über jene transjordanischen Länder, wie das der Moabiter, geführt hat. Die politische Lage spricht auch sehr dafür. In seiner letzten Zeit hatte Tiglath-Pilesar mit Samarien, Philistäa u. A. auch Moab tributär gemacht (s. oben). Diese anderen Länder empörten sich nach Tiglath-Pilesar's Tode. Den abgefallenen Philistäern hielt damals Jesaia in der unmittelbar vorangehenden Prophetie eine Drohung entgegen,

[1]) 2 Chr. 26, 6 ff.; vgl. 2 K. 14, 22.

[2]) Vgl. *Schrader*, K. A. T. (2) S. 252—3 mit S. 257—8.

die der unsrigen sehr gleicht. Beide Male suchen die Angegriffenen in Zion Hilfe (14, 32; 16, 1), welches beide Male als wohlgeschirmt durch Gottes Beistand oder das Walten eines gottgefälligen Königs geschildert ist (14, 32; 16, 4b, 5), und beide Male wird die erbetene Hilfe verweigert (14, 32b; 16, 6). Es liegt da sehr nahe, den gleichen Anlass anzunehmen, und wie bei Philistäa (und Hosea von Israel), so auch bei Moab einen in Folge von Tiglath-Pilesar's Tod gewagten Aufruhr gegen den Oberherrn zu vermuthen, dessen schwere Bestrafung der Prophet voraussagt. Ginge somit die erste Prophetie vielleicht auf die Zeit Salmanassar's, so würde sich bequem die weiter angefügte aus der Zeit des mächtigen Sargon, der im Süden erfolgreich kämpfte und Araberstämme verpflanzte, oder Sanherib's erklären, der unter seinen Tributvasallen sogar den Kamoschnadab von Moab ausdrücklich aufführt (*Schrader* K. A. T. 291).

C. 28, 14.

אַנְשֵׁי לָצוֹן מוֹשְׁלֵי הָעָם הַזֶּה. Die allgemein angenommene Fassung „Beherrscher dieses Volks“ für מושלי העם הזה stösst sich an dem parallelen אנשי לצון, welches allein schon die Bedeutung „Gleichnissredner“ (so nur *Raschi*, *Ibn Esra*, *Luzz.*) wahrscheinlich macht. Warum sollte auch die zuerst allgemein angeredete Schaar der Spötter hier speciell auf die Herrscher eingeschränkt sein? Durch die Verkennung der richtigen Bedeutung jenes מוֹשְׁלֵי wird auch der Sarkasmus in der Gegenrede des Jesaia übersehen. Da sie, die den Volksneigungen schmeichelnden Gleichnissredner, durch Antithesen und rhetorische Bilder das Unglück zu beschwören und den Staat zu retten vermeinen, darum (לכן) will Gott ihnen jetzt auch einmal in Gleichnissen und Sarkasmen über die wirkliche Zukunft ein Licht aufstecken. Hiernach ist also seine Antwort in vs. 16 ff. zu beurtheilen. Das משל der Spötter wird fortgesetzt, aber in einem ihnen sehr unbequemen Sinne. Ihr „Versteck der Lüge und des Trugs“ wird von der Fluth zerstört; den „Gläubigen“ aber von Gott eine Zufluchtsstätte gebaut, bei deren Bau im Gegensatz zu jenem כזב und שקר, vielmehr „Recht und Gerechtigkeit“ Schnur und Senkblei bilden[1]). Nicht, dass er nach „der Messschnur der Gerechtigkeit ihre (der Frevler) Schuld und Strafe zu gleichen Theilen abmisst und mit der Wage wiegt“ (so schon *Raschi*, *Hitz.*, in gleichem Sinn *Ges.*, *Ew.*, *Del.*, *Kn.*) kann hier unmittelbar nach der Ankündigung des Aufbaues eines Asyls für die Frommen der Sinn des ושמתי משפט לקו וצדקה למשקלת sein,

[1]) משקלת kommt nur hier und 2 K. 21, 3, beide Male parallel mit קו vor. Es bedeutet nicht »die Setzwage« (*Ges.*, *Ew.*, *Del.*, *Kn.*, *Hitz.* u. A.), sondern gemäss der analogen Stelle 34, 11 ונטה עליו קו תהו ואבני בהו, wo אבני für unser משקלת steht, das Senkblei (wie richtig schon *Trg.*, *Kim.*, *Luzz.*)

sondern „Schnur und Senkblei der Gerechtigkeit“ sind in diesem Zusammenhang die Normen, nach denen er die Warten für die Gerechten aufbaut, so dass sie der Fluth trotzen (vgl. 32, 17). Demnach kann aber auch in vs. 16 der אֶבֶן בֹּחַן, den Gott für den frommen Rest als Schutz begründet, nicht wohl das nichtssagende „einen Stein der Prüfung, e. bewährten Stein (mit den neueren Erklärern) bedeuten; er muss vielmehr ein Schutzwall gegen die mächtige Fluth sein; es drängt sich also בָּחוֹן (23, 13) בַּחַן (32, 14, neben עוֹפֶל) „Wartthurm“ für die Erklärung auf, die schon von *Ibn Gan.*, *Raschi*, *I. Es.* herbeigezogen und von *Luzz.* festgehalten wurden; also (als Genit.): „den (Grund-) Stein eines Wartthurms, den werthvollen Eckstein einer festbegründeten Gründung[1]), (mit dem ersten מוסד ist wieder die Warte gemeint, wozu das zweite Attribut ist), so dass der Gläubige nicht zu fliehen[2]) braucht“.

Auch das neue Bild vom Landbau vs. 23—29, welches feierlich durch „Horcht auf und vernehmt meine Rede, höret zu und vernehmt mein Wort“ eingeleitet ist, scheint noch immer den Gleichnissrednern in ihrer Redeweise entgegengehalten zu werden. Der Sinn, den man aber meist hinter dem dunkeln Gleichniss findet, wird wenig befriedigen können. Theils sollte es ausdrücken: „Sowie der Landmann bei jedem Geschäft Gesetz und Regeln hat, so herrschen diese noch mehr in der moralischen Welt; daher straft Gott bald gelinder, bald härter, bald früher, bald später, je nachdem es sein weiser Rath erfordert“ (*Ges.*, *Kn.*). Ein solch allgemeiner, vager Gedanke bedurfte aber wahrlich nicht dieses breiten Gleichnisses mit einer so feierlichen, vielsagenden Einleitung. Das Gleiche gilt von der Auffassung dieser Stelle: „Der Landmann hält in Allem Mass und rechte Art, (Ihr Grossen aber handelt nicht mit solcher Vernunft)“ (*Ew.*, *Hitz.*); denn auch hier kann man die Nothwendigkeit des landwirthschaftlichen Excurses zur Erhärtung einer so gewöhnlichen Ermahnung nicht begreifen. Das gleiche Bedenken erregt die Erklärung *Raschi*'s und *Luzz.*'s: „Pflügt man in einem fort? Nein. — Sollen also die Propheten in einem fort ermahnen müssen?“

Wie es scheint, hat vielmehr der Prophet noch die Kehrseite des eben geschilderten Zerstörungewerks zu schildern, die auch sonst selten bei ihm fehlt (s. z. B. 30, 18), und das Gleichniss trägt also eine reelle und

---

[1]) Als einziges Beispiel einer fünfgliedrigen status constructus-Kette wird man also die Stelle besser nicht anführen. Bemerkenswerth ist, dass gerade in dieser Prophetie die Beispiele der sonst seltenen (doch s. 32, 13) viergliedrigen Kette sich häufen (vs. 1 mehrmals, vs. 4, vs. 16).

[2]) Ob dies לא יחיש übrigens mit dem והארב החישו Ri. 20, 37, dem einzigen Fall, wo החיש intransitiv vorkommt, zusammengeworfen werden darf, muss bezweifelt werden, weil a. uns. St. vielmehr: »fürchten« vom Zusammenhang gefordert wird, wofür sich ein Kal חיש = arab. خشي böte. Pesch. hat wirklich ܠܐ ܢܕܚܠ

wichtige Ergänzung nach. Allerdings schwemmt die Fluth die grosse Masse der Leichtfertigen fort, aber nicht die Andern, den guten Rest (vs. 16 und 17a) mit ihnen. „Nicht in einem fort wird der Boden gepflügt und geeggt, sondern nur soweit, um ihn einsäen zu können (vs. 24); auch das Strafwerk Gottes an Juda soll nur so lange dauern und nur dazu dienen, eine neue gesunde Saat aufwachsen zu lassen“ (wie 6, 13). Das Gleiche wird vs. 27—28 in einem zweiten Bild ausgeführt: „Die schweren Proceduren des Ackerbau's, das Dreschen mit der schweren Dreschwalze und dem Wagenrad wird man nicht bei Dill und Kümmel anwenden, wo der Stab schon vollkommen ausreicht. Und das Brotgetreide (לחם wie 30, 13) wird zwar klein gemahlen, aber nicht in einem fort gedroschen, man treibt das Wagenrad darüber hin, bis es zum nützlichen Mehl zerrieben ist, aber zertreten dürfen es die Rosse nicht“. Also auch das Mahlen und Zerstampfen wird nur dann und nur so weit durchgeführt, als es zur Erzielung des heilsamen Zweckes nöthig ist. Die Anwendung auf die bevorstehende Katastrophe ergibt sich nun von selbst und man begreift so, wenn das Gleichniss die wunderbare Rettung der Treugebliebenen ankündigt, den Sinn der nachdrücklichen Schlussworte: גם זאת מאם ה׳ צבאות יצאה הפליא עצה הגדיל תושיה. Richtig fassen dies letzte Gleichniss *Casp.* und *Del.*

C. 31, 9.

וְסַלְעוֹ מִמָּגוֹר יַעֲבוֹר וְחַתּוּ מִנֵּס שָׂרָיו. Ueber die Unhaltbarkeit der beigebrachten Erklärungen kann man wohl nicht zweifelhaft sein. Indem man den Vers als weitere Schilderung der eben beschriebenen Niederlage und Flucht Assyriens verstand, legte man den Wortsinn im Wesentlichen auf zwei Arten zurecht, die beide sich schon bei *Kimchi* finden; entweder:

a) Und an seinem Felsen zieht er (der fliehende Assyrer) aus Grauen vorüber (soll bedeuten: er verfehlt in blinder Flucht seine eigene Burg und flieht darüber hinaus; — eine recht starke Hyperbel) und es fliehen vor jeder (eigenen, *Ew.*; feindlichen, *Ges.*, *Kn.*) Fahne seine Grossen“ (*Kim.* 1. Erkl., *Ges.*, *Ew.*, *Kn.* u. A). Der Inhalt dieses Verses wäre dann aber eine Wiederholung des soeben vorangegangenen 8b ונס לו מפני חרב, er würde mindestens zu 8b gehören; נֵס in vs. 9 müsste nicht nur (nach Einigen) collectiv („die Fahnen“), sondern auch (nach And.) in dem kaum möglichen Sinn: „jede Fahne“ verstanden werden. Uebrigens bedeutet חתת מן nirgends „vor etwas fliehen“, sondern nur a) Furcht haben, zagen, mit oder ohne ירא (Deut. 1, 21; 31, 8; Jer. 1, 17 u. oft), b) beschämt sein, oft neben בוש (Jes. 20, 5; 37, 27; Jer. 48, 20; 2 K. 19, 26). Schon darum kann וחתו מנס שריו nicht bedeuten „es fliehen vor jeder Fahne seine Grossen“.

Die gleichen Bedenken treffen auch die andere Fassung des ersten Glieds:

b) Und sein Fels (= sein Heer, oder sein König) vor Grausen wird er entweichen (u. s. w. wie a) (*Saad.*, *Kim.*'s zweite Erkl., *J. D. Mich.*, *Hitz.*, *Del.*, *Cheyne*), oder, wie *Luzz.*, gegen die Accente abtheilt: „und sein Schutz gegen Schrecken wird entweichen". Auch hier stört entschieden, dass der Vers ein nachhinkender Appendix zu 8 b (. . וגם לו) ist, und die oben berührte, kaum mögliche Fassung des nächsten Gliedes.

Man muss, um zu der m. E. allein richtigen Fassung zu kommen, von dem חתו מנס שריו ausgehen. Vergleicht man dazu 20, 5 וְחַתּוּ וָבֹשׁוּ מִכּוּשׁ מַבָּטָם וּמִן־מִצְרַיִם תִּפְאַרְתָּם, so wird man in נֵס den Namen eines Verbündeten suchen müssen, der Juda's Hoffnung täuscht. Das kann nur Egypten sein, dessen Schwäche und Treulosigkeit ja diese Prophethie speciell behandelt (vs. 1 und 3). Ueber das Bündniss mit diesem hatte 30, 4 gesagt: כִּי הָיָה בְצֹעַן שָׂרָיו וּמַלְאָכָיו חָנֵס יַגִּיעוּ. Man hatte sich also nach Tanis und Hnes (Ἄνυσις) um Hilfe gewandt. Schon dort hatte Jesaia gesagt כל הבאיש על עם לא יועילו למו לא לעזר ולא להועיל כי לבשת וגם לחרפה, dass dieser Beistand ihnen nichts helfen, sondern sie an ihm elendig zu Schanden werden würden. Von diesem egyptischen Hanes = Ἄνυσις, اهناس ist in מִנֵּס die Rede. Es wird hier mit bitterem Spott נֵס „das Fliehende" genannt, weil es in der Noth seinen Verbündeten im Stiche lassen und Reissaus nehmen würde, was ja die Egypter damals wiederholt thaten (s. z. B. *Schrader* K. A. T. 397—9 über die Flucht Seveh's beim Feldzug Sargon's gegen Asdod). Zu übersetzen ist also: „Sein Fels — (Juda's vermeintliche Hilfsmacht Egypten) vor Grauen wird er davonlaufen[1]) und an Hanes werden zu Schanden werden seine Grossen, so spricht u. s. w." So schliesst dann die Prophetie mit dem Punkt, von dem sie ausgegangen, auch wieder ab.

Beiläufig sei bemerkt, dass nunmehr auch der Anschluss von c. 32, 1—8 eng und natürlich ist, weil also in c. 31, 9 nicht von Assur's, sondern von Juda's שרים die Rede ist. An die Stelle der שרים, die an Egypten ihre Stütze suchten und die darum vs. 2 מְרֵעִים und פעלי און, 30, 1 סוררים, „Sünde auf Sünde häufende" genannt sind, treten nun 32, 1 die zukünftigen שרים, die nach Recht und Gerechtigkeit regieren und dadurch allein, nicht durch Allianceu, nach des Propheten Lehre Jedermann Sicherheit vor Sturm und Wetter geben. Ebenso wird dem „davonlaufenden סלע" Egypten der unerschütterliche סלע כבד gegenübergestellt, in dessen Schatten man alsdann geborgen sein werde[2]).

---

[1]) Man beachte die wirksame Antithese: סלע der vermeintlich unerschütterliche Fels Eg. an den man sich in der Noth anklammert, יעבר läuft selbst davon.

[2]) *Stade's* (Z. A. T. W., IV S. 257 f.) Erörterung über die Discrepanz zwischen dem Schluss von Cap. 31 und Cap. 32, 1—9 geht also von einer irrigen Voraussetzug über den Sinn von 31, 9 aus.

C. 38, 10.

אֲנִי אָמַרְתִּי בִּדְמִי יָמַי אֵלֵכָה בְּשַׁעֲרֵי שְׁאוֹל. Ueber בדמי ימי wissen schon die alten Versionen Nichts und rathen planlos herum. *Trg.* „im Kummer meiner Tage“ בדון יומי, LXX ἐν ὕψει, Pesch. ܒܦܠܓܘܬ ܝܘܡܝ = Vulg. „in dimidio“. Während *Saad.* „Frische“ übersetzt, haben sich *IGan.*, *IEs.*, *Ra.*, *Kim.* eine Ableitung von דמה „vernichten“ zurechtgelegt, „in der Abgerissenheit meiner T.“, was übrigens schon dem Zusammenhange widerspräche. Neuerdings wird es entweder von דמה als Ruhe, Behaglichkeit (*Ges.*, *Fleischer*, *Del.* u. A.), was aber der historischen Sachlage nicht entspricht, oder, wieder nach Pesch. und Vulg., als Mitte, Hälfte = בחצי ימי erklärt (so seit *Scheid*'s etymol. Ableitung von *Rosenm.*, *Hitz* u. A.). — Da der Zusammenhang wirklich „in der Vollkraft, auf der Höhe meines Lebens fordert (vgl. in b יתר שנותי), so setze man besser das דמי = ذَمَاءٌ, welches als Lebenskraft قوة القلب, بقية النفس von den arab. Lexicographen erklärt wird und in dem Sprüchwort اطول ذماء من الضب „zäher an Lebenskraft als eine Eidechse“ (vgl. dazu Kamil 198, 18) häufig verwendet wird.

C. 41, 21.

קָרְבוּ רִיבְכֶם . . . הַגִּישׁוּ עֲצֻמוֹתֵיכֶם. Das letzte Wort ist von den Uebersetzern und Erklärern verkannt worden. Es hat Nichts mit der Wurzel עצם „stark sein“ gemein, aus der man sehr gezwungen theils עצומות „Festungen, Bollwerke = Beweise“ (was aber wegen גישו unmöglich wäre), theils „Stärken = Beweisgründe“ (*Kn.*) deduciren wollte. Es liegt hier vielmehr eine andere Wurzel עצם = خصم „streiten“[1]) vor, ebenso wie in Prov. 18, 18 מדינים ישבית הגורל ובין עצומים יפריד, wo gleichfalls das parallele מדינים diese Bedeutung für עצומים erweist. Dessgleichen liegt sie in dem talmudischen, übrigens schon von *Ra.* und *Kim.* zu uns. St. verglichenen, שנים שהיו מתעצמין בדין (Sanh. 31b) vor. Demnach bedeutet עצומותיכם schon seiner Wurzel nach dasselbe, was das parallele ריבכם, „Processe“.

---

[1]) In gleicher Weise ist עֵט »Griffel« von einer Wurzel עטט abzuleiten, welcher arab. خط entspricht.







